

Política y teología

Juan Hernández Pico, S.J.

¿Qué tiene que ver la política con la teología?

Si la teología, cualquier teología, tiene como objeto fundamental a Dios, y la teología cristiana al Dios de Jesús de Nazaret, a quien luego Pablo de Tarso llamó Jesucristo, y que definió a Dios entre otras maneras como “Aquel que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen” (Rom 4, 17b), uno se plantea con cierta razón la pregunta de qué tiene que ver la política con la teología, es decir qué tiene que ver la política con Dios.

La política es una actividad humana que se ejerce públicamente para ordenar por medio del poder y las leyes una sociedad que peligra siempre en su probabilidad de existencia a causa del conflicto, inherente a la condición humana, y aun de la lucha de todos contra todos a fin de obtener los recursos naturales y artificiales relativamente escasos que dan acceso a la vida y a su prolongación. Y esto no es una definición en abstracto solamente. En 1947, George F. Kennan, asesor de política exterior del entonces presidente de los EE.UU. Harry S. Truman, escribió en un memorándum secreto que los EE.UU. eran el 6% de la población mundial y poseían en torno al 70% de los recursos naturales, y que la política exterior de los EE.UU. debía concentrarse en mantener esta situación así.

Por nuestra parte, al definir la política como una actividad humana, la hemos ubicado ya cristianamente en la línea de la creación. Junto a los seres humanos a quienes Dios “llama a la existencia”, las relaciones sociales de poder están simbólicamente representadas en las palabras que el Génesis —en su redacción sacerdotal— hace decir a Dios al “llamar a la humanidad a la existencia”, es decir al crearla: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza: que ellos dominen los peces del mar, las aves del

cielo, los animales domésticos y todos los reptiles" (Gen 1, 26). Pero no dice que ellos dominen a otras personas.

¿Qué significa que hayamos sido hechos "a imagen y semejanza" de Dios? Significa, en primer lugar, que la humanidad no debe tratar la existencia propia y de la naturaleza como objeto de codicia, aunque tantas veces lo haya hecho así, y la más cercana a nosotros haya sido el proceso de avaricia que terminó en la primera crisis de la globalización. Dios no ha considerado la existencia suya propia como un botín cuyo destino hubiera sido ser guardado avariciosamente. Al contrario, "Dios es amor" (1Jn 4, 8). Esta manera de hablar de Dios, que aparece al culminar el Nuevo Testamento, está implícita en el acto creador de Dios. Dios crea por amor. Cuando "llama a la existencia" se trata de un desborde de su amor. Incluso se debate en teología si el acto libre creador de Dios no es algo inherente a su propia esencia amorosa. Haber sido hechos "a imagen y semejanza de Dios" significa haber sido convocados para vivir una existencia solidaria, en la que toda nuestra actividad esté orientada a desbordar nuestra vida en el amor a otras personas y al resto de la creación. Por eso el Génesis dice también que, una vez que Dios "creó al hombre a su imagen" y "los creó varón y mujer", "los bendijo y les dijo: sean fecundos, multiplíquense", es decir no guarden avariciosamente y con egoísmo el llamado a la existencia, sino que cooperen con Dios, co-creen con Dios una humanidad numerosa que comparta la vida¹. No en vano añade el Libro de la Sabiduría, dialogando con Dios: "[Tú] amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho..., porque son tuyos, Señor, amigo de la vida" (Sab 11, 24a.26b). Dios es amigo de la vida. Otra forma de decir que Dios es amor. Ser, entonces, imagen de Dios es ser amigo de la vida. Podemos, pues, entender que cuando Dios encarga a la humanidad que "llene la tierra y la someta", y que "domine a... todos los animales que se mueven sobre la tierra" (Gn, 1, 28), está convocando a la humanidad a actuar como él mismo, es decir a ser amiga de la vida y no a destruirla o esclavizarla, a cuidar de la vida y no a dilapidarla.

¹ Para ver que "dominar" y "someter" en el texto hebrero y en su horizonte cultural pueden significar también "pastorear", y para ver que en el segundo relato de la creación se encarga al ser humano que "cuide" y "cultive" la tierra, puede consultarse Hernández Pico, Juan, S.J., "Omnipotencia de Dios y amenaza humana a la tierra", en No sea así entre ustedes. Ensayo sobre política y esperanza, San Salvador, UCA Editores, 2010, pp. 589-590 y 601-603.

Norbert Lohfink, el gran exegeta y teólogo bíblico, del cual fui alumno en Frankfurt, ha escrito, siguiendo a Von Rad, que el lenguaje de la humanidad como imagen de Dios evoca la costumbre de los reyes del Oriente Medio de colocar estatuas suyas en los lugares importantes de sus dominios para recordar al pueblo súbdito su realeza². La estatua de Dios, en cambio, sobre este mundo es la humanidad. El aporte específico de Lohfink es que las estatuas se colocaban en templos, de manera que el mundo creado sería como el templo de Dios y la mujer y el hombre sus estatuas en él. Este sería el sentido de la humanidad como imagen de Dios: recordarnos mutuamente que Dios nos ha creado por amor. Obviamente, no se trata con la humanidad de una estatua de piedra, sino de una estatua de carne, dotada de libertad, es decir de la capacidad de moldear a su vez el futuro del resto de la humanidad y del mundo, benevolente u odiosamente.

El drama de la humanidad, según lo pinta el capítulo tercero del Génesis, es que quiso ser “como Dios, conocedores del bien y del mal” (Gn 3, 5), absolutamente autónoma y creadora de la ética al servicio de sus propios intereses, es decir imagen y semejanza de los gobernantes históricos de los pueblos, y en concreto de los reyes del pueblo de Israel que ya, desde Salomón, convirtieron la sabiduría recibida de Dios en idolatría (1Re 11,1-4), y reclutaron forzosamente trabajadores no israelitas para construir sus obras suntuosas (1Re 9, 15) quebrantando el deber de solidaridad con los extranjeros. En esta historia de abuso opresor del poder se ha desenvuelto la humanidad. Jesús de Nazaret reaccionará contra esta herencia cuando diga a sus discípulos, hambrientos de poder: “Sabén [ustedes] que entre los paganos los que son tenidos por gobernantes dominan a las naciones como si fueran sus dueños y los poderosos imponen su autoridad. No será así entre ustedes; más bien, quien entre ustedes quiera llegar a ser grande que se haga servidor de los demás; y quien quiera ser el primero que se haga sirviente de todos. Porque este hombre no vino a ser servido sino a servir...” (Mc 10, 42-45)³

² Lohfink, Norbert, *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos*. Bilbao, Desclee, 2002.

³ Hernández Pico, Juan, *No sea así entre ustedes*. Ensayo sobre política y esperanza. San Salvador, UCA Editores, 2010.

Y es aquí precisamente donde entra en el drama humano la política, esa criatura de Dios, en cuanto que es la actividad que despliega la humanidad para afrontar con inteligencia y voluntad su presente insatisfactorio e incompleto, y con libertad su propio futuro y el futuro del mundo, y para apropiarse en la historia de las posibilidades para conservarlo, mejorarlo o cambiarlo.⁴ Pero también, como diría Walter Benjamin y retoma Boaventura de Sousa Santos, también para despertar su memoria y así mirar de frente al pasado, y reconocer en el pasado la acumulación de desgracias que la misma humanidad ha causado –muchas de ellas mediante el poder- y para reinventar ese pasado, haciendo que de la memoria de las personas muertas injustamente se levante un clamor de inconformismo con aquel injusto destino y provoque así a la humanidad viva nuevamente al inconformismo con la situación presente, es decir a una política nueva, que recree la humanidad con su amistad por la vida y con su amor por la existencia. Es decir, con su solidaridad y con su generosidad amorosas⁵.

La política es pues uno de los campos en los que la humanidad ejerce su actividad cocreadora con el acompañamiento siempre de Dios, de Jesucristo (Mt 28, 20), en este mundo que siempre hay que evaluar y siempre hay que cambiar y mejorar, pero que tiene el valor teológico de ser criatura de Dios también, una realidad creatural, a la que Dios amó tanto como para entregar a su hijo único (Jn, 3, 16). Creo que hasta aquí cualquier teología puede estar de acuerdo.

La fe de la Iglesia que vive entre los pobres y la política

La teología de la liberación parte de la fe de la Iglesia y sobre todo de la fe de las comunidades eclesiales que viven entre los pobres. Se suele decir que los pobres en esas comunidades eclesiales no tienen ninguna confianza en la política, más aún consideran a la política como una actividad alejada de la amistad con su propia vida y del amor a su propia existencia, como una actividad prácticamente satánica. Los pobres miran a la política

⁴ Hernández Pico, Juan, "La Degradación del poder y su rescate cristiano", en *Otra historia es posible. ¿Dónde está Dios en la globalización?* Guatemala, Editorial de Ciencias Sociales, 2006, pp. 28-29.

⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano*. Ensayos para una nueva cultura política. Madrid, Trotta, 2005, pp. 335-336.

como sucia, corrupta, cosa de los ricos o de los que están arriba y poseen armas letales, y además mentirosa, engañadora. Y por eso no quieren oír de meterse en la política o participar en ella. A lo más que se atreven es a aprovecharse ocasionalmente de la política en épocas electorales, con el cinismo de quien no espera nada y por eso acepta lo que le den: leche, comida, trago, camisetitas con el logo de los candidatos y vales de transporte para el día de las votaciones.

Pero no es esa toda la realidad. Todos nosotros hemos oído hablar del Movimiento Social de los "Sin tierra", en Brasil. Ellos saben que la actividad política no es el derecho únicamente de los políticos y políticas de profesión. Habrán o no comprendido a fondo qué significa el derecho y la responsabilidad de la sociedad civil para hacer política, pero la realidad es que la hacen de verdad, con sus largas marchas, con sus ocupaciones de tierras, con su mutua solidaridad y con las propuestas y los retos que plantean a los gobiernos de los Estados y al Gobierno Federal en Brasilia.

Todos hemos oído hablar de los mineros y de los campesinos y campesinas, muchísimos de ellos indígenas, de Bolivia, que llevan sobre sus hombros una larga actividad social pública para reclamar sus derechos y que no se detienen ni se callan incluso hoy cuando un presidente de etnia aymara ha sido electo ya dos veces por grandes mayorías para gobernar el país.

Todos hemos oído hablar de muchos sectores pobres del pueblo paraguayo reunidos en la Plaza de Armas de Asunción, protestando delante del Congreso para impedir que el general Oviedo volviera a imponerse por vías no democráticas al país y para lograr que diputados y senadores corruptos dieran cuenta a la ciudadanía de los mandatos que se les habían encomendado.

Todos hemos oído hablar de la larga lucha en el cinturón de barrios obreros de São Paulo, donde Lula fue líder sindical durante varias décadas y de su perseverancia en presentarse como candidato a la presidencia durante veinte años hasta conseguir ser electo presidente de la República y presentar sus programas contra el hambre en el Nordeste, que han sacado a 30 millones de brasileños de la pobreza.

Todos hemos oído hablar de la larga lucha por la paz en el Magdalena Medio aquí en Colombia y de la perseverancia en la

lucha a pesar de los múltiples asesinatos de líderes campesinos. Y todos hemos oído hablar de la esperanza que suscitó en las masas salvadoreñas, la mayoría de ellas cristianas, el triunfo del FMLN hace ya año y medio.

Muchos hemos oído hablar de las mujeres nicaragüenses que desafían al poder y hacen política para que la política entre en un proceso de despojo de su costumbre de dominación patriarcal.

Todos hemos oído hablar de que dos presidentes chilenos, Ricardo Lagos y Michelle Bachelet, terminaron sus periodos con un 70 y más de un 80% de aprobación respectivamente, y que Lula lo está acabando con un 85% de aprobación. Parece ser que Alvaro Uribe terminó sus dos periodos con un porcentaje semejante de aprobación.

Finalmente, todos hemos oído hablar de las grandes manifestaciones a favor de una ley que reconozca la existencia de los emigrantes indocumentados en los Estados Unidos y les dé la oportunidad de vivir y trabajar allá sin terror y con respeto, y hemos oído hablar también de las grandes manifestaciones en contra de la última ley racista del Estado de Arizona.

Los pobres, muchos de ellos nacidos y crecidos en las comunidades cristianas de esa Iglesia que vive entre ellos, han participado muchas veces en esas luchas que pertenecen al espacio público, que significan una participación ciudadana en la política, y que de alguna manera manifiestan una cierta fe en la política. A través de sus luchas los pobres, creyentes en el valor absoluto de lo humano o incluso en su valor divino, tratan de convencer a los políticos y políticas para que muchos de ellos se conviertan a los Derechos Humanos o pongan a producir su fe cristiana en el campo creador de la política. Y otras veces denuncian, con su actividad de protesta o de propuesta desde la sociedad civil, tanto a pobres como a ricos como a gente incrustada en la clase media y que mira hacia arriba con aspiraciones de movilidad social ascendente y miedo de comprometerse desde su fe cristiana en otra clase de política posible, distinta de la que apoya al statu quo, es decir al establecimiento que se mueve en la esfera de la política no meramente ordenadora o gobernante sino también opresora, y que vive detrás de la máscara de su ideología de benefactores de la sociedad, como denunció Jesús de Nazaret (Lc 22, 25-26).

La realidad analizada sociológicamente

Para entrar en la política con alguna probabilidad de lograr los fines humanistas que también son en sí mismos fines cristianos o simplemente creyentes, si están transidos de alguna fe no sólo antropológica, sino también trascendente, no basta analizarla teológicamente; es necesario también utilizar la herramienta mediadora de un buen análisis social, para poder hacer propuestas y planes humanizadores. Como dice el Vaticano II, "la fe...orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS, 11), obviamente mediante herramientas científicas también humanas.

Para ello, es preciso saber que ningún análisis social es inocente, es decir totalmente objetivo.

Y que, sin embargo, todo análisis social ha de ser científicamente riguroso.

¿De qué análisis hablamos?

Se trata de un análisis que explica la realidad social como una sociedad con estructuras complejas, económicas, políticas y culturales, y movilizadas por procesos dinámicos de tipo histórico e internacional.

En su corazón están las personas condicionadas por una herencia social que ha cristalizado en unas estructuras, normalmente a nivel local o nacional, pero entretejidas internacionalmente.

Y sin embargo, esas personas son protagonistas, con libertad para hacer la historia, conservando o cambiando, pero siempre en el horizonte y con los límites de la herencia estructural recibida.

Se trata de una sociedad local o nacional inserta por inclusión o exclusión en la sociedad globalizada, que origina hoy una nueva época. Algunos llaman a esta sociedad "capitalismo informacional" (Castells). Otros la llaman el resultado de la convergencia de "la sociedad de consumo" con "la sociedad de la información" (Santos). Su esplendor ha entrado en crisis desde el final del año 2007.

Desde nuestro punto de vista creyente, a esta sociedad la hemos solido considerar en nuestra reciente tradición cristiana como capaz de ser *mirada* o analizada con rigor científico, *valorada* a la luz del Evangelio en busca de una postura ética frente a ella, y *trabajada* con una acción personal y colectiva, que puede llevarnos a intentar

transformaciones estructurales revolucionarias en ella, o a impregnar las estructuras de nuevos valores y nuevas actitudes que las vayan reformando desde dentro. Se trata del método iniciado en la JOC por Monseñor Cardijn: VER, JUZGAR y ACTUAR, y recreado por las Conferencias de Medellín y Puebla en América latina.

El juicio o la valoración incluye una concepción del mundo, valores y confianzas últimas, que pueden o no *pretender* ser separadas del análisis social rigurosamente científico. Nosotros creemos que no pueden ser separadas, incluso ya desde el trabajo de selección de datos.

Max Weber pensaba que existe una ciencia social “independiente de los valores” (*wertfrei* o *valuefree*...). Y en esta postura manifestaba su oposición a otro de los fundadores y clásicos de la sociología, Karl Marx, que partía en sus análisis del humanismo ateo y de la indignación moral frente a la injusticia.

El existencialismo y la hermenéutica (P.ej. Heidegger, Ricoeur, Gadamer...) hablan del círculo *virtuoso* (no círculo *vicioso*): Para comprender, hay que partir de un “pre-conocimiento” o del “horizonte” histórico y valoral con el que nos acercamos al trabajo del análisis social, que en este mismo trabajo llega a unos resultados que enriquecen (*feedback*) nuestro pre-conocimiento, no siempre reafirmando sino a veces criticándolo también.

Como algunos de esos pre-conocimientos y horizontes son creyentes y otros no lo son, entra aquí el diálogo entre razón y fe. Siempre es válido recordar el planteamiento de Kant: “¿Qué podemos conocer, qué debemos hacer, qué nos es permitido esperar”, tres grandes preguntas de la existencia humana, a las que Jon Sobrino añade “¿Qué es indispensable celebrar?”.

La teología de la liberación inserta en la realidad.

En el análisis social, indispensable para la acción política, partimos ya, como lo hemos anticipado, de la fe de las comunidades cristianas, especialmente las de base, que nacen en medio de los pobres, marginados o excluidos), de su esperanza y de su amor concreto, a través de sus “textos”, de sus acciones simbólicas, de sus valores, de sus actitudes éticas, de sus actividades prácticas, especialmente públicas, y de su acción de conjunto. A veces en ambientes profundamente pluralistas religiosamente, como en la India o en algunas partes de Brasil o en otras donde las religiones indígenas o

afroamericanas están en auge, se podría intentar partir de comunidades *humanas* de base, ecuménicas, en diálogo interreligioso, de las que ha escrito Aloysius Pieris, S.J., teólogo ceilanés⁶.

En la fe de estas comunidades están incluidos sus teólogos y sus líderes carismáticos e institucionales puesto que no hay, históricamente, comunidad sin institución. Se trata de líderes locales, zonales, regionales y mundiales.

Se trata de una fe que no es monolítica, sino que vive en simbiosis con la religiosidad popular, la de los de abajo y la de los de arriba, así como la de los de en medio. Una religiosidad popular que muchas veces no ha pasado por la crisis de la modernidad, y, por eso, es terreno propicio, aunque no el único, para los fundamentalismos de tipo evangélico pentecostal ("las mujeres obedezcan a sus maridos", etc.), y católico ("las mujeres en la Iglesia callen"). Otro terreno propicio para los fundamentalismos puede ser el ascenso de posición económico-social y el miedo a perderlo..., como lo estamos observando hoy en los EE.UU. en el movimiento sociopolítico llamado "Tea Party", que recrea, a mi juicio travistiéndola, la protesta en Boston contra los impuestos sin representación ciudadana, que inició el proceso independentista de los EE.UU. en el último tercio del siglo XVIII.

Se trata de una fe que transita entre "Pedro" (con su principio de que "Dios no discrimina personas" frente a Cornelio, que lleva sólo a un catolicismo *excepcional*) y Pablo (que hace del catolicismo *la norma general*, borrando fronteras entre judíos y griegos, señores y esclavos, hombres y mujeres –Gal 3, 18).

Hoy las preguntas analíticas por la globalización, la pobreza y la exclusión en ella, las migraciones, los desplazamientos forzados, los tratados de libre comercio, el racismo y la segregación étnica, la guerra y la paz, el pluralismo religioso, y otras, son preguntas teológicas, porque son preguntas sobre "quién se portó con ellos como prójimo" (Lc 10, 36), es decir preguntas por el amor solidario o insolidario.

Y eso, porque para Jesús de Nazaret, sin el cual no hay teología cristianamente humana, no hay nada más sagrado ante

⁶ Pieris, Aloysius, S.J., *Liberación, Inculturación, Diálogo Religioso, Un nuevo paradigma desde Asia*. Estella, EVD, 2001

Pieris, Aloysius, S.J., "¿Universalidad del cristianismo?", en *Cristianismo y Justicia, Universalidad de Cristo, universalidad del pobre*, Santander, Sal Terrae, 1995.

Su Padre que la vida y el bienestar de los seres humanos: Padre Nuestro, venga tu reino, danos hoy el pan cotidiano..., perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Pedro Casaldáliga ha dicho con precisión radical: "Sólo hay dos Absolutos: Dios y el Hambre."

Jesús de Nazaret y su mensaje político

Que no hay teología cristianamente humana sin Jesús de Nazaret debería ser un axioma fundamental. Karl Rahner afirma que "sólo podemos conservar la verdad de la fe haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo"⁷ Trabajando, pues, sobre política y teología es indispensable trabajar sobre Jesús de Nazaret.

En mi experiencia personal, la pregunta teológica sobre la política, es decir el valor divino de la acción y la actividad política me brotó hace muchos años en el contexto de charlas a campesinos y obreros cristianos y también revolucionarios en Guatemala. Y la primera respuesta que intenté compartir con aquellos grupos me vino en primer lugar de un artículo fundador de Ignacio Ellacuría, titulado "¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?"⁸. La primera de estas dos preguntas era la pregunta clásica, a la cual se respondía con una u otra de las teologías soteriológicas normales. Por ejemplo, Jesús muere "por nosotros", "por todos (*polloĩ*)". Jesús es, por su muerte el Salvador de la humanidad, bien sea en forma sacrificial, bien en forma expiatoria por nuestros pecados, bien de modo que en su muerte apareciera claro el amor de Dios, etc.

La segunda pregunta no se solía plantear. Ellacuría lo hizo prácticamente el primero, entre nuestros teólogos de la liberación. Y su respuesta era clara. Jesús de Nazaret murió castigado por los poderes de su tiempo y de su nación, por los sacerdotes —poder religioso teocrático en el Israel de su tiempo— y por el representante del Imperio Romano, Poncio Pilato. La crucifixión era un castigo que se infligía principalmente a los sediciosos que amenazaban el poder romano o a los esclavos insurrectos. Respondiendo a estos motivos, Pilato mandó poner sobre la cruz de Jesús la razón de su crucifixión: Jesús nazareno, rey de los judíos. A

⁷ Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona, Herder, 1979, p. 254.

⁸ Ellacuría, Ignacio, "¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?", en *Escritos Teológicos II*, San Salvador, UCA Editores, 2000, pp. 67-88.

Jesús, pues, lo mataron como a un rebelde contra Roma, como a alguien que no quiso desdecirse de su identidad de rey, y que por tanto no dio al Prefecto romano la salida oportuna para no sentenciarlo a morir crucificado. Hasta aquí, Ellacuría.

Pero los sacerdotes judíos no querían crucificarlo ni pedían a Pilato que ejerciera su poder de crucificar —ellos no lo poseían— principalmente porque Jesús fuera rey o sedicioso o agitador del pueblo. Todas esas razones las mencionaron ante Pilato (Lc 22, 5.14; Jn 18,30; 19, 12) sobretodo para arrancarle la sentencia. La razón fundamental que trabajaba su corazón era la blasfemia. Es decir hablar de Dios en una forma tan revolucionaria, que tanto los sacerdotes como algunos fariseos la consideraron una blasfemia que merecía la peor de las muertes, porque además era una blasfemia que, llegando al pueblo, lo agitaba y lo podía convertir en locamente revolucionario. Y entonces los romanos reaccionarían en contra de todo el pueblo (Jn 11, 47-50). Veámoslo.

¿Cuál es, según lo que acabo de decir, el mensaje político de Jesús? Pienso que es la *recuperación y profundización* de la imagen verdadera del Dios de Israel, que no legitima la injusticia, que no legitima el abandono de los pobres, y que no pone el sentido de la vida ni en las riquezas ni en el poder dominador ni en el cumplimiento de la ley por encima del valor de las personas. Esa es su política fundamental, una política —diríamos— religiosa. Es decir, un cambio de imagen de Dios respecto de quienes lideran la religión teocrática de su tiempo.

¿Cuándo actúa Jesús así? Cuando se sienta a comer con los pobres, con los olvidados, cuando se sienta a comer en la misma mesa y comparte su comida con los así llamados “pecadores”. Los “pecadores” y los “pobres” son muchas veces las mismas personas. Porque los “pecadores” son también esa “gente maldita que no conoce la ley” (Jn 7, 49). Cuando Jesús cambia la imagen de Dios, y en lugar de ser el Dios del templo, el Dios de los sacerdotes (Mc 7, 6-7), el Dios de los sacrificios (Mt 12, 7), Dios es anunciado como el Dios que busca reivindicar el valor humano de los pobres, de los despreciados, de las mujeres, de los niños y niñas, entonces Jesús hace política, y, de acuerdo con su cultura, política profundamente religiosa.

Y también la hace cuando defiende el valor humano de todas las personas, porque Jesús no discrimina ni rechaza a la gente rica si aceptan a su Dios y sus valores. Si Zaqueo, un rico y corrupto jefe

de cobradores de impuestos, escucha que Jesús viene a Jericó, su ciudad, y siente curiosidad por verlo y tiene la buena fortuna de que Jesús se dirija a él y se invite a su mesa diciéndole “baja aprisa, pues hoy tengo que hospedarme en tu casa” (Lc , 19, 5) y él baja del árbol y le abre las puertas de su casa, lo que ocurre ahí es que Jesús lo valora como persona y entra en su casa sin importarle que murmuraran contra él “porque entraba a hospedarse en casa de un pecador” (Lc 19, 7). La forma como Jesús valora su dignidad humana impacta hondamente a Zaqueo y lo lleva a dar la mitad de sus bienes a los pobres, y a devolver cuatro veces a cualquiera que haya defraudado (Lc 19, 8). Es como si los directivos de un banco actual, moderno, quisieran hacer lo que hizo Zaqueo con aquellas personas a quienes han prestado; al final se quedarían sin bóveda, sin caja fuerte, después de haber invertido la mitad del capital de su banco en proyectos sociales rentables sólo humanamente, y de haber devuelto una cantidad cuatro veces mayor a todas aquellas personas deudoras a quienes les habían cobrado intereses altísimos por sus tarjetas, o a aquellas personas a quienes no habían considerado razonable para los intereses del banco concederles microcréditos.

El gran mensaje religioso-político de Jesús fue tratar de que las mujeres y hombres de su entorno, sus amigas y amigos que se sintieron discípulas y discípulos suyos, fueran captando que Dios no era solamente el Dios del sábado sino por encima de todo el Dios de los seres humanos, a favor de cuyo descanso el mismo sábado había sido instituido; y que las necesidades de las personas, especialmente de los enfermos y de los pobres, estaban, por consiguiente, por encima de la observancia hiperescrupulosa del descanso del sábado (Mc 2-23-27 y 3, 1-5). Su mensaje fue también tratar de que captaran que la misericordia, la compasión ante el sufrimiento humano, valía más que todos los sacrificios (Mt 12, 7) y que por consiguiente Dios mucho más que el Dios del culto sacrificial en el templo de Jerusalén era el Dios del culto “al Padre en espíritu y de verdad” (Jn 2, 13-16 y 4, 23). El mensaje religioso-político de Jesús retomaba lo que ya se había dicho en la profecía de Isaías, que la misión del profeta era “dar una buena noticia a los que sufren” (Is 61, 1), pero lo radicalizaba, según Lucas, afirmando que la misión de Jesús era dar “la buena noticia a los pobres” (Lc 4, 18). Teniendo en cuenta la versión lucana de las Bienaventuranzas, donde la felicidad de los pobres está dialécticamente contrapuesta a la lamentable situación de los ricos (Lc 6, 20-26), Jesús está afirmando revolucionariamente con gran radicali-

dad que Dios no es el Dios de los ricos insolidarios sino el Dios de los pobres necesitados. Una afirmación con una gran resonancia actual cuando se ha llegado a decir hoy que la crisis económica mundial que deja tras de sí millones y millones de desempleados es “una crisis de avaricia”⁹.

El mensaje religioso-político de Jesús cambiaba también al Dios de la ley por el Dios de “la misericordia, la justicia y la lealtad” (Mt 23, 23). El mensaje religioso-político de Jesús afirma que Dios es más el Dios del amor al prójimo que el Dios de los sacrificios y holocaustos (Mc 12, 28-34 y Mt 25, 31-46). Finalmente el mensaje religioso-político de Jesús cambiaba al Dios exclusivo de los judíos por el Dios abierto a todos los pueblos y todas las personas justas. Comentando la fe de un centurión romano, Jesús dijo: “Se lo aseguro, una fe semejante no la he encontrado en ningún israelita; les digo que muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de Dios. Mientras que los ciudadanos del reino serán expulsados a las tinieblas de fuera...” (Mt 8, 10b-12a).

Ese mensaje fue para sacerdotes y algunos fariseos contemporáneos de Jesús extremadamente peligroso. Ese mensaje religioso-político fue su gran “política”, y consistió en el cambio revolucionario de la imagen de Dios. Nada había más revolucionario y peligroso en su tiempo. No puede, por lo tanto, parecernos extraño que sea por eso por lo que lo condenan, al final de la gran controversia sobre el Dios verdadero que fue su vida. Lo condenaron por blasfemo, es decir por estar hablando mal de Dios. *Blasfeméo* (de *blassé* –daño, lastimadura- y *femeo* –hablar-) quiere decir literalmente “hablar (de alguien) dañando o lastimando”, y se usa para significar “hablar profanamente de cosas sagradas”, “difamar” o “hablar impía o irreverentemente de Dios”¹⁰. Y es que en un sistema teocrático como el del judaísmo del Segundo Templo de Jerusalén, el crimen religioso-político por el que Jesús es condenado es, a juicio de las autoridades religioso-políticas, “hablar de Dios dañándole” o hablar de Dios impiamente, al arrogarse la identidad de Mesías, pero también y sobre todo al cambiar continuamente la imagen de Dios que los sumos sacerdotes y la mayoría de los fariseos sostenían.

⁹ Tanto Joaquín Almunia, Comisario de la UE para economía y moneda, como el mismo Presidente Obama lo han afirmado así.

¹⁰ Liddle, Henry George and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp 317-318.

La articulación entre el análisis social y la teología: el análisis teológico de la realidad.

La articulación entre ambos análisis, social y teológico, se da principalmente porque de esa realidad de la convivialidad y la conflictividad humana, y de la actividad política que trata de ponerlas de acuerdo en una especie de contrato social, se ocupan tanto las ciencias sociales como la teología, aunque lo hagan de modo distinto. Una instancia suficientemente clara es la que ha formulado Hans Küng: "No habrá paz en la tierra si no hay paz entre las religiones". Respecto del análisis de las ciencias sociales, el teológico trasciende el acceso tanto sensitivo como intelectual a la realidad social introduciendo el factor Dios y sobre todo el factor Jesús de Nazaret, como hombre modélicamente humano donde Dios ha entrado en el mundo y ha muerto una muerte política, es decir un asesinato político. En definitiva, el análisis teológico transita desde el campo de los enigmas desentrañables de la convivencia y los conflictos humanos hasta el campo de los misterios asumibles en la fe, productores de esperanza y convocadores al amor concreto del prójimo que se manifiesta en la misericordia, es decir en la compasión y en el perdón, capaces de recrear las relaciones interhumanas y hacer caminar hacia la inclusión, la igualdad, la fraternidad y una libertad solidaria.

Se ha levantado como consigna en aquellos países que juntaron más estrechamente secularización con anticlericalismo (es decir con una reacción agresiva comprensible contra las indebidas pretensiones e incursiones de la Iglesia en los campos del poder terrenal), por ejemplo en Francia, en la España republicana y en la democrática postdictatorial de hoy, en muchas de las naciones latinoamericanas en el cambio de siglo del XIX al XX y a veces en la Cuba revolucionaria, que a la Iglesia no le toca la economía, la política o la cultura (por ejemplo, la educación); que la Iglesia debe restringirse a la sacristía, es decir, a la celebración ritual de las creencias religiosas en los templos.

Pero esto significa atribuir a la realidad humana, bajo capa de especialización funcional, un carácter esquizofrénico, al cual la misma Iglesia ha contribuido cuando ha insistido en que existen la realidad sagrada y la realidad profana. Precisamente "pro-fano", significa exterior al templo. Pero cuando se produce esta esquizofrenia, el resultado paradójico es la sumisión de lo así llamado sagrado a lo así llamado profano. Fuera del templo rigen las le-

yes del lucro económico y en el templo se da limosna. Fuera del templo rigen las leyes de la *realpolitik* o política de los intereses de quienes dominan y dentro del templo se adora a ese Dios todopoderoso, muchas veces imagen de los poderes políticos dominantes e incontestables. Fuera del templo rigen las leyes culturales que enmascaran la realidad y celebran este gigantesco disfraz en los medios de comunicación masivos, y dentro del templo se habla en forma abstracta de la verdad y de la libertad que de ella proviene, sin vincularlas con la denuncia concreta de la mentira y la opresión bajo la que vive tanta gente, mucha de ella pobre y cristiana.

El Evangelio de Jesús de Nazaret consiste precisamente, desde el punto de vista de esta visión teológica, en la ruptura de este esquema. Y en la reconstrucción de la realidad como profundamente interrelacionada, aunque cada parcela de la realidad conserve su autonomía respecto de la religión institucional y viceversa. Jesús declara muchas veces que la vida humana y el bienestar de la gente es lo más sagrado. Y convoca a la búsqueda de la justicia del Reino en este mundo, con relación al alimento y la bebida, y al vestido, es decir a las necesidades materiales más sentidas de la humanidad (Mt. 6, 25-33). Convoca así a una acción eficaz y solidaria, transida de compasión por los demás y de reconciliación con ellos (Lc 10, 25-37).

Los Evangelios hablan metafóricamente de que, al morir Jesús de Nazaret, asesinado por los poderes de su pueblo y por los imperiales, "el velo del templo se rasgó" (Mt 27,51), es decir se produjo la ruptura de la división entre lo sagrado y lo profano. Porque todo está ya transido de Jesús muerto y resucitado.

La visión de la teología de la liberación, y no sólo de ella¹¹, es que la economía, la política y la cultura no son sólo terrenales y contrapuestas a lo celeste (a lo divino); que no son sólo temporales y contrapuestas a lo eterno; que no son sólo corruptibles y contrapuestas a lo incorruptible. Que son, en cambio el medio en que se juegan la vida y el bienestar de las mujeres, de los hombres y de la tierra. Y que lo que las personas trabajen para hacer de este mundo, sobre el cimiento puesto por Jesucristo, un "edificio", es decir, un hogar "de oro, plata, piedras preciosas, madera, hierba o paja" contará mucho

¹¹ Ver, por ejemplo, Guardini, Romano, *El Poder*. Un intento de orientación. Madrid, Cristiandad, 1977. La primera edición alemana es de 1957.

el día en que nos encontremos con Dios en el acontecimiento último, trascendental y trascendente de nuestra muerte, donde el trabajo de cada uno tendrá validez eterna de acuerdo al amor que se haya aportado a la vida (1Cor 3, 10-15)¹², aunque también será recreado por el amor de Dios y hecho así “nuevo” (Ap 21, 1).

Analizar la realidad y los análisis sociales de ella teológicamente significa, entonces, valorar teológicamente la realidad del mundo y de las personas, como semilla, sembrada con sudor, de una cosecha de valor eterno, como siembra de frutos de valor absoluto. A eso se parece el reino de Dios en la parábola que trae Marcos (Mc 4, 26-29).

Por eso la acción humana, económica, cultural, pero sobre todo política sobre la realidad, es teológicamente una acción relativa en cuanto a lo que construye, que siempre es mejorable y nunca es definitivo y pasará, para decantarse, por el ardiente crisol de la intención del corazón y la eficacia de las manos. Pero es también una acción absoluta porque está apoyada en una confianza última (religiosa, es decir creyente, o no), que implica fe y esperanza trascendidas de un amor que nunca pasa (1Cor 13, 13).

En estos tiempos de tanto escepticismo y cinismo en y sobre la política, la tarea fundamental es aprender a analizar el poder opresor para contrarrestarlo políticamente con el buen gobierno (*governance*) que es teológicamente el poder servicial y así saber y querer usarlo humanamente como servicio, como don de la creación. Para ello tal vez es la esperanza la virtud que más necesitamos, si, desde la fe cristiana, se recibe un carisma de responsabilidad política sobre la historia. Y, por eso, es absolutamente necesario organizar la esperanza, para que el carisma no quede individualmente abocado al fracaso, sino que pueda vivir y florecer en el ambiente de una acción solidaria.

¹² Nos inspira aquí Segundo, Juan Luis, *La Historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, Sal Terrae, 1990.